

MITÚ
Ciudad amazónica, territorialidad indígena

MITÚ
Ciudad amazónica, territorialidad indígena

Juan Carlos Peña Márquez



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

SEDE AMAZONIA

Leticia, 2011

Juan Carlos Peña Márquez, Mitú: ciudad amazónica, territorialidad indígena
© Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia
Instituto Amazónico de Investigaciones Imani

1ª edición, 2011

Impreso y hecho en Leticia, Colombia

ISBN 978-958-719-829-4

Este libro se publica bajo una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Colombia.

Prohibida la reproducción total o parcial con fines comerciales por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Universidad Nacional de Colombia

Instituto Amazónico de Investigaciones Imani

Kilómetro 2 Vía Tarapacá - tel. +57-8-592-7996, Leticia, Amazonas, Colombia

<http://www.imani.unal.edu.co>

Coordinación editorial

Juan Alvaro Echeverri

Diseño de la pauta gráfica

Pilar Maldonado

Diagramación

Laura Castro

Fotografía de la carátula

Juan Carlos Peña Márquez

Diseño, impresión y acabados

Impresol Ediciones

comercial@impresolediciones.com

Bogotá - Colombia

PEÑA MÁRQUEZ, JUAN CARLOS

Mitú: Ciudad amazónica, territorialidad indígena / Juan Carlos Peña Márquez. ~
Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2010.

246 p. ; 24 cm.

Incluye bibliografía p. 235 - 246

ISBN: 978-958-719-829-4

1. Mitú (Colombia) - Historia 2. Mitú (Colombia) - Aspectos sociales 3. Mitú (Colombia) - Aspectos económicos 4. Ordenamiento territorial - Mitú (Colombia) 5. Indígenas del Vaupés - Historia 7. Indígenas del Vaupés - Aspectos sociales 8. Ciudades y pueblos - Colombia

CDD-21 307.760986165 P31m

AGRADECIMIENTOS

Dedico este trabajo a los indios del Vaupés. Ellos, como muchos otros pueblos, en la simplicidad de su vida cotidiana, enseñan un camino de amor y respeto a todos los seres, desde los insectos hasta las constelaciones, como componentes vitales del universo.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a todos los amigos, familiares y profesores que me ayudaron en el proceso de elaboración de esta tesis. Intentaré mencionar a la mayoría de las personas que contribuyeron con transcripciones, digitación de material de campo, fichaje, traducciones, fotografías, etc., así como en debates académicos, sociales, políticos y especialmente humanos para desarrollar este trabajo:

En el Vaupés comencé a hablar de esta investigación desde finales del año de 1996 con muchas personas: indígenas, mestizos, negros, funcionarios y políticos, con los cuales compartimos y debatimos ideas, opiniones, experiencias y sentimientos que me enamoraron del territorio, por sus saberes y conocimientos. Algunos de ellos son Luz Stella, Efrén, Milciades, Héctor, Liliana, Óscar, César y Elvia, Fernando y Eusiris, Fabián, Milena, Luz del Pilar, Fernando y Adelia, Martha e Iván, Karina, Sebas, Cristina, Germán y Adriana, Germán, Yehudy, Amilbia, Gaudencio y Ofelia, Gustavo, Holman, Juan Carlos Espitia, Mirian, María, Marcos, Carlos y Martha, Rubiela, Laura, el profe Miguel, Gentil, Servando, Hector el defensor, Fabio Torres, Martha Carreño, Nancy, Monseñor Gustavo Angel, Jorge Rey, don Nelson, Nelson Ortiz, Alejo, Juan Carlos, Silvia, Laura, Gloria Elsa, Higinio, Japepo, Rayol, Enrique Melendez, Barnabé, José Leonidas, Yolanda, Julio Quevedo, Agustín Vasquez, Liborio, Alberto, Hugo, Cecilia Bayón, Agustín Muñoz, José González, Érica, Lorenzo, Caballo, Estevan, Robertico, Fabustino, Chucho Yuruti, Chucho Santa-cruz, Cabeza de Palo, Dieguito, Elver, Juan, Piri, Mario, Simón, José Luis, Cucaracho, Maximiliano Veloz (*in memorian*), Tomas Caicedo *tomasito* (*in memorian*), Manuel Valencia (*in memorian*);

En Bogotá, algunas visitas, tertulias y orientaciones fueron de gran ayuda para fundamentar teóricamente la cartografía social y otros aspectos académicos y no académicos que sirvieron de importante apoyo: Pedro Botero, Rocío, Cris, Glorita, Juan José (abuelo y nieto), Milena, Son-sire, Erik, Joaquín, François Correa, Martín Von-Hilderbrand, Lucho,

Fabian, Luz Stella, Efren Tarapues, Ramiro Estacio, Eduardo Cuaical, Esperanza Cerón, William Ospina y especialmente a Álvaro Velasco y Rodolfo Álvarez que en una revisión detallada contribuyeron para que la forma y el contenido fuesen más claros y el trabajo estuviese más próximo al espíritu de construcción colectiva de conocimiento de Fundaminga;

En Villavicencio tuve oportunidad de hablar sobre mi tesis con algunas personas amigas y familiares que algunas veces me oyeron sobre mi investigación, hicieron apuntes y recomendaciones. Algunas veces me acompañaron en mi viaje por la Amazonía ofreciendo paciencia y amor para mis divagaciones Margie, Nancy Espinel, Luz Dary, Rocío, Alba, Enriqueta, Sara, Jhon, Fabián y Paola, Daniel, Juan Camilo, Fabián Leandro, Angie, Mercedes, Miguel y Berta, Edith, Gilma, Maria Eugenia, Alfredo, Guillermo, Bayardi y Gonzalo.

En la triple frontera Brasil, Perú y Colombia, en las ciudades de Tabatinga, Benjamin Constant y Leticia, tuve la oportunidad de convivir con otras pequeñas ciudades amazónicas, con profesores, líderes indígenas y ciudadanos, que enriquecieron la lectura sobre la región, y donde también el ejercicio académico me ayudó en el compartir con mis alumnos – de la Universidad Nacional de Colombia, de la Universidad Estadual del Amazonas (UEA) y de la Universidad Federal de Amazonas (UFAM)– algunos debates que son abordados en la tesis: Padre Fernando, Silvia, Nixon, Bárbara, Bia, Conrado, Ozires, Inês, Maria, Alirio, Mauro, Martha Suarez, Dany y Carlos, Claudia, Solangel, Estivalis, Aquiles, Diana, Marcos, Gulh, Carlos y Pilar, Mariana y Miguel, German Palacio, Juan Álvaro, Juan José, Pablo, Fernando, Cesar, Walter, Diego, Kely, Edney, Anderson, Rubens, Daniel, Benedito, Rodrigo, Gleisemar, Nalva, Lilian, Roberto y Juvan, quien hizo el arte para la portada.

En Manaus, donde muchas personas ayudaron a transformar en proyecto de tesis la idea sobre las pequeñas ciudades de la Amazonía, especialmente en la maestría de Naturaleza y Cultura del ICHL y en la maestría en Educación de la FACED, en la Universidad Federal de Amazonas: Carlos Rojas, Rosita, Evandro, Valéria Waigel, Francisco, Patricia, José Aldemir, Conceição, Priscila Faulhaber, Joya, Sergio, Alexandre, Karine, Lukas, Leon, Adria, Elisiane, Pejman.

En Campinas debo agradecer a la institucionalidad de la UNICAMP y su materialización en los profesores y compañeros, quienes contribu-

yeron de manera trascendental en mi formación como antropólogo y como profesional. con todos ellos compartí experiencias y orientaciones enriquecedoras: Robin, John Monteiro, Mauro Almeida, Silvio, Nádia, Carlos Potiara, Noêmia, Dorotea, Chris, Cláudia, Zé, Fabiana y Alexandre, Edson, Tatiana, Mauro, Paulo, Martha, Ana Paula, Augusto, Geraldo Andrello, Juan C. Agudelo, Johana, Pacho, Edwar, Jimmy y Marcela, Senilde, Paola, Juan Guillermo.

Debo agradecer de manera especial a mi orientador Robin Wright, quien acompañó pacientemente el proceso de transformación del proyecto en ensayos y documentos que terminaron transformándose en la tesis; sus contribuciones teóricas y metodológicas ayudaron a dar consistencia al trabajo y a mi propia formación.

Agradezco a otras personas que desde diversos lugares hicieron una contribución para estimular el proyecto o algunos resultados de la investigación: Cristiane Lasmar, Renato Athias, Stephen Huhg-Jones, Edna Castro y Anderson.

Agradezco a mi esposa Tatyanna Mariúcha, por su compañía especial, estímulo y amor en el proceso de redacción de la tesis, así como las recomendaciones y correcciones de portugués y la confección de las imágenes que añadieron coherencia y orden al documento final.

Agradezco también a todas las personas que ayudaron en mi formación espiritual y relación con las cosas sagradas, desde las plantas trascendentales de los indígenas del Vaupés y de otras regiones hasta los maestros de Yoga, Meditación y Capoeira en Brasil; todos, sin duda, puentes para viajes más profundos al misterio.

Finalmente agradezco a las instituciones y organizaciones que contribuyeron con apoyo financiero para la realización y divulgación de la investigación: CNPq, Confederación Latino-Americana de Ciencias Sociales (CLACSO), FUNDAMINGA, Gobernación del Vaupés, Alcaldía de Mitú, Fondo de Amparo a la Investigación en Amazonas (FAPEAM) y a la Universidad Federal del Amazonas que me otorgó un año de licencia para la conclusión y defensa del trabajo.

CONTENIDO

Prólogo, Alvaro C. Velasco	13
INTRODUCCIÓN	19
Trueque y Cartografía Social	23
Capítulo I	
LOS UAUPÉ ENTRE EL TERRITORIO Y LA MALOCA	33
Los Uaupé	33
De La Anaconda a las Huellas en el Territorio	42
La Gran Maloca Vaupesina	49
Mitú: Un Cimiento de la Gran Maloca	56
Capítulo II	
MITÚ: MEMORIA E HISTORIA	69
Las Bonanzas Extractivas y la Formación de las Pequeñas Ciudades	72
Extractivismos Simultaneos	79
Coca Sagrada, Bonanza Profana	84
Mitú: Balai de Nuevas Relaciones	90
Capítulo III	
TERRITORIALIDAD INDÍGENA, DERECHOS OCCIDENTALES	109
Institucionalidad Indígena	109
Los Recorridos de la Organización Indígena	122
La Bonanza de los Proyectos	133
¿Ciudadanía o Florestanía?	142
Capítulo IV	
LA CIUDAD	157
La Ciudad Transpasada por la Tradición	158
Extractivismo, Economía de Dependencia o Reciprocidad	170
El Tejido Urbano	182
Capítulo V	
ORDENAMIENTO PARTICIPATIVO DEL TERRITÓRIO	193
Mitú en el Ordenamiento del Territorio	198
La Cartografía como Visión del Territorio	205
El Taller	208
Mitú Ambiental	209
Desarrollo Urbanístico	222
Proyección Económica	224
Mitú en el Colectivo	225
Consideraciones Finales	227
Bibliografía	235

LISTA DE FIGURAS

Fig. 1: Fotografía aérea de Mitú.	148
Fig. 2: Mapa de Colombia e del Vaupés.	148
Fig. 3: Fotografía del desarrollo del taller de Cartografía Social, Mitú enero de 2005	149
Fig. 4: Fotografía de la Maloca de la comunidad de Virabazú, río Cubiyú, Vaupés	149
Fig. 5: Fotografía de la Cachivera de Mitú em época de verano.	150
Fig. 6: Fotografía de la plaza central de Mitú	150
Fig. 7: Fotografía de indígenas volviendo de la chagra para la ciudad	151
Fig. 8: Fotografía de reunión comunitaria en el mercado popular indígena	151
Fig. 9: Fotografía del inicio de la elaboración del mapa, margen izquierda del río Vaupés.	152
Fig. 10: Fotografía del momento de cierre del taller de cartografía social, cuando todos los mapas habían sido expuestos.	152
Fig. 11: Reproducción del Mapa correspondiente a la mesa de trabajo del área de resguardo.	153
Fig. 12: Reproducción del Mapa correspondiente a la mesa de trabajo de los barrios Belarmino Correa hasta Mitú Cachivera.	154
Fig. 13: Reproducción del Mapa correspondiente a la mesa de trabajo del área parte oriental del aeropuerto.	155
Fig. 14: Reproducción del Mapa correspondiente a la mesa de trabajo margen derecha del río Vaupés	156

PRÓLOGO

Álvaro César Velasco Álvarez

Director, Fundación Fundamíngua, Bogotá, Colombia.

En las siguientes páginas el lector encontrará el resultado de una creativa investigación sobre el proceso histórico, económico y socio-cultural, que le ha dado origen a una pequeña ciudad en medio de la selva de la Amazonía colombiana. Su nombre es Mitú, con una configuración urbana dinámica, compleja y sorprendente y cuya realidad tenemos oportunidad de comprender mejor gracias a la presente investigación. Ésta fue realizada de manera abierta a los saberes, la inteligencia y la experiencia de muchos, durante los varios años compartidos por el autor con la gente de Mitú; una experiencia de vida cotidiana que, unida a los estudios y pesquisas realizados en dos prestigiosas universidades del Brasil, le ha permitido al autor lograr un análisis sugerente y novedoso de la cuestión urbana en la región amazónica. Esta visión nos lleva a entender que se trata de un asunto vital para asegurar el bienestar de esa significativa bio-región de nuestro planeta. Su lectura anima una reflexión, en mi sentir apremiante, sobre la necesidad de dilucidar mejor los procesos que configuran, construyen o consolidan las ciudades de selva, fenómeno y desafío determinante del nivel de eficacia de toda estrategia local o global que pretenda recuperar la sustentabilidad ambiental de las sociedades humanas.

El eje de la investigación es la participación de los indios en la construcción de lo urbano. Con acierto, el autor parte de considerar que de la manera como los indígenas puedan participar en la construcción de territorialidades urbanas, dependerá el que puedan consolidarse las ciudades de selva como lugares donde el encuentro fecundo de la diversidad sea posible. Participar en las condiciones y circunstancias en las que surgen los asentamientos urbanos en la selva requiere de un proceso abierto, respetuoso y libre, capaz de generar una ruptura de los mutuos prejuicios que el colonialismo ha sembrado en nativos y mestizos, como lo

demuestra el autor. Así, se hace evidente que es indispensable forjar nuevos escenarios para el diálogo intercultural, similares a los que se lograron en la fase participativa de la investigación. Este rasgo metodológico que a mi parecer constituye uno de los aportes más significativos de ésta experiencia investigativa, demuestra que si se propician las condiciones adecuadas, la gente común y corriente puede hacer importantes aportes para elaborar diagnósticos cualitativos y crear procesos germinales de un nuevo entramado relacional, que sea producto de intercambios orgánicos al interior de la población con sus diversas expresiones culturales, así como de la población en su conjunto con la selva y las diversas formas de vida que la habitan. Es en ese campo donde la investigación de Juan Carlos muestra nuevas maneras de hacer investigación participativa con Cartografía Social, que enriquecen y renuevan el legado del maestro Orlando Fals Borda, creador de la Investigación Acción Participativa - IAP.

Esta investigación sobre Mitú proporciona además bases conceptuales y metodológicas para comprender la emergencia y el desenvolvimiento de los asentamientos urbanos de la región. El análisis se nutre con información muy valiosa referida al proceso histórico de construcción social de Mitú como centro urbano resultado de una dinámica socio-económica extractivista. Esta dinámica está marcada, de un lado, por la sucesión de diversas bonanzas: caucho, quina, pieles, coca, oro; y del otro lado, por el papel de las instituciones con sus diferentes misiones civilizatorias, conjunto de acciones que impactan especialmente a las personas pertenecientes a las diversas culturas nativas, pues desconocen que son ellas quienes han habitado el lugar y construido el paisaje donde se levanta Mitú mediante relaciones adaptativas, construidas en el curso de largos años, lo que configura una territorialidad ancestral cargada de significado para su concepción del mundo y de la vida. Esto se evidencia en prácticas sociales, formas de manejo y de relación con la naturaleza, mitos, leyendas y celebraciones, que mantienen aún su memoria de origen.

La investigación de Juan Carlos ofrece, además, variados elementos para comprender una ciudad que nace, o mejor, que está naciendo, producto del encuentro, tal vez inesperado, de gentes de diferentes orígenes y culturas, que han llegado y siguen llegando, en busca de un mundo mejor. Un mundo que como lo veremos a través de la lectura, se encuentra en un momento crucial, ya que sus habitantes, sus autoridades y sus instituciones, tendrán que decidir y marcar, sin tardanza, el rumbo que debe

tomar la ciudad en el presente y que determinará la calidad de vida de sus habitantes, así como su relación con el entorno natural y cultural. Este destino será promisorio si se continúan impulsando procesos orgánicos de participación que permitan dialogar e investigar para conocer, reconocer, descubrir y de ese modo y por su propia experiencia, valorar el enorme y frágil potencial de su riqueza cultural y natural. Procesos investigativos como éste se constituyen en el mejor camino para llegar a comprender y transformar realidades complejas como la de Mitú, donde naturaleza, gente, paisaje, instituciones y prácticas sociales diversas se entretajan, configurando un campo relacional que sobrepasa los esquemas de la investigación convencional vigente. Juan Carlos propone una nueva manera de abordar problemas sociales contemporáneos que le agrega valor a su investigación, y refiriéndose concretamente a Mitú, enseña y muestra otra manera de abordar la complejidad de las sociedades de nuestro tiempo mediante nuevos procesos de producción social de conocimiento. Para este caso, dichos procesos contribuyen a que, 500 años después de la conquista de América, estemos en capacidad de descubrir y conocer mejor realidades complejas, antes estigmatizadas y subvaloradas, pero de cuya existencia y preservación depende en buena parte el futuro del mundo.

De otra parte, quiero mencionar que me complace haber sido testigo cercano del proceso de investigación adelantado por Juan Carlos, gracias a la amistad profunda, viva y frecuentemente renovada que se ha nutrido desde hace tiempo de una emocionante aventura compartida, que nos ha llevado a recorrer caminos maravillosos y recónditos buscando conocer y comprender mejor el mundo de la selva y la sabiduría raizal que lo maneja, sabiduría viva que guardan ancianos dedicados al cuidado de sus territorios ancestrales, curando el mundo desde sus grandes malocas. En ocasiones también hemos compartido experiencias realizando talleres con las comunidades mestizas en asentamientos, nuevos centros urbanos, o participando en foros institucionales o eventos académicos en distintas ciudades amazónicas.

Sin duda, buena parte de esa notable aventura académica y vital nutre la investigación que se recoge en el presente libro y es, en mi opinión, la que le ha permitido asimilar de otra manera algunos de los más importantes aportes de académicos e investigadores ilustres, tales como Claude Lévi-Strauss, Gerardo Reichel-Dolmatoff, Orlando Fals Borda, Robin Wright, Stephen Hugh-Jones, Eduardo Viveiros de Castro, Irving

Goldman, Geraldo Andrello, François Correa, Antonio Elizalde, Juan Álvaro Echeverry, Martín Von Hildebrand, Milton Santos, entre otros. Así mismo, ha sido enriquecido por la visión y el pensamiento de hombres y mujeres comunes y corrientes que, como producto de su propia vida, guardan útiles y valiosas historias, memorias y conocimientos.

Por otro lado, conviene saber que ésta investigación sobre Mitú comenzó en 1998, cuando Juan Carlos se desempeñaba, como director de Planeación del Departamento del Vaupés. Por esos días él concentraba sus esfuerzos en impulsar el proceso de ordenamiento territorial urbano de Mitú, en el cual diferentes historias, conocimientos, paisajes y culturas comenzaran a entretorse, creando un proyecto de vida que tendría que emerger, como se dijo desde entonces, de esa rica amalgama de gentes que comparten un territorio de enorme significación biológica y cultural. Precisamente en el marco de ese Proceso de Ordenamiento pudimos realizar con éxito un primer taller de Cartografía Social en Mitú, en noviembre de 1998¹, que contó con el apoyo de Fundaminga, un colectivo de amigos del que ahora Juan Carlos es uno de sus miembros más activo. La Cartografía Social, inspirada en el legado del maestro Orlando Fals Borda, es un ejercicio de conversación en el que los participantes elaboran dibujos, mapas, símbolos, marcando huellas, y proyectando visiones... productos que emergen de sus propios relatos, experiencias, conocimientos, prácticas, mitos, sueños o ensueños y proyectos; con todo eso, unidos por la emoción de compartir, los participantes van reconociendo y tejiendo la red de relaciones que le da sustento a sus propias vidas, para simultáneamente ir ordenado y resignificando las relaciones con su territorio.

Esta metodología ha sido empleada y enriquecida en la presente investigación de manera notable, especialmente por que pudo hacerse como un trueque de intangibles, es decir, como intercambio amigable y solidario de visiones, informaciones, conocimientos, experiencias, pensamientos y sentimientos, donde el mayor beneficio individual y colectivo se concreta en el momento en que los participantes reciben como fruto del trabajo realizado entre todos, excelentes noticias sobre todos y sobre cada uno de ellos; es en ese momento cuando ser reconocido y reconocer pone en evidencia la sinergia producto del trueque de saberes, un intercambio que renueva simultáneamente el sentido de pertenencia a la comunidad, al mismo tiempo, afirma la identidad individual de cada quien. Es decir, con el trueque de saberes, experiencias y sentimientos,

la gente se siente unida mediante otro tipo de relación, que le permite reconocer sus cualidades individuales sin disolverse, participando orgánicamente del colectivo. De ese modo, la identidad individual se realiza en beneficio de la identidad colectiva.

Uno de los aspectos más importantes de la investigación de Juan Carlos ha sido el poder reconocer y demostrar que el trueque de intangibles, más que el de bienes materiales, genera formas más sentidas de intercambios simultáneos, de información, saberes y energías. Esto crea una conectividad orgánica que permite deshacer las metáforas y los mitos dominantes que fragmentan, estratifican y crean antagonismos y, reemplazarlas con nuevas imágenes, relatos y proyectos de inspiración ética y estética, que hacen posible formar cuerpo y cerebro social como un hecho cultural; expresión viva de otra manera de existir para pensar.

Reconociendo el valor ético y estético del trueque de intangibles como relación social básica del respeto por el otro, estaremos en condición de crear o recrear sujetos emergentes y diversos capaces de construir redes de apoyo mutuo y, comunidades diversas y soberanas orgánicamente unidas, capaces de construir territorialidades acopladas orgánicamente a su entorno biológico social y cultural.

Para finalizar, quiero compartir con los lectores un hecho notable para mí como amigo, por la importancia que ha tenido en la vida de Juan Carlos y en su formación académica. Me refiero, al recorrido que hicimos a finales del año 2000 por el río Vaupés para seguir luego por el río Negro, durante el cual pasamos por Yavaraté Ipanoré, y que en la nochebuena nos llevo a compartir el mambe que llevábamos con una comunidad indígena brasilera de la etnia tariana y tucano. Estas personas, por causa de la prohibición estatal, hacía mucho tiempo no habían podido congregarse a conversar y amasar su palabra con el aliento de su planta sagrada; esta circunstancia inolvidable fue para nosotros un presagio de buena ventura, y en efecto lo fué. Al día siguiente, y con ayudas inesperadas, llegamos a San Gabriel da Cachoeira, donde nos acogieron sus vecinos con calidez; luego continuamos admirando la sucesión de los momentos del paisaje que el agua, la luz, la naturaleza y la gente deparan a los navegantes llevados por la corriente de ese portentoso río, hasta finalmente arribar a Manaus, para celebrar en sus playas y con su gente el año nuevo del año 2001. En los días siguientes tuvimos la fortuna de conocer en esa legendaria ciudad a Carlos Rojas, colombiano, artista y profesor de la

Universidad del Estado de Amazonas, y a su amiga y compañera Rosita de Matos Araujo, profesora también. La hospitalidad y la amistad que nos brindaron permitieron que Juan Carlos, sin haberlo programado, se vinculara a la Universidad Federal del Amazonas en Manaus, donde pudo realizar y terminar estudios de maestría, los mismos que más tarde le permitieron concursar para estudiar y acceder al doctorado de la Universidad Estadual de Campinas, UNICAMP, con la investigación que se recoge en éste libro, de Sao Paulo. Allí, además, conoció a Tatyanna Mariúcha Araujo (“Taty”), con quien ha formado el dulce hogar del que hacen parte Sara y, desde hace algunos meses, la pequeña y bella Melina Sié. El trabajo de este doctorado lo llevó de vuelta a Mitú para continuar el proceso de investigación iniciado años atrás. Se puede decir que la Amazonía ha marcado el destino de Juan Carlos, y le impone también el deber de trabajar por construir el mejor destino para una región que sustenta la vida del mundo.

Con este libro, los lectores, la gente de Mitú y todas las personas interesadas en la defensa de la Amazonía, tienen una eficaz herramienta para comprender y afrontar uno de los principales retos de nuestro tiempo: evitar que la Amazonía se degrade, lo que causaría la extinción de una gran variedad de especies, paisajes y culturas, y que también afectaría severamente la calidad de la vida del planeta. En ese sentido, me parece que es necesario avanzar por el camino que Juan Carlos nos propone con su investigación, para así consolidar procesos que hagan de Mitú y de otras ciudades de selva centros creativos y amigables; ciudades que, lejos de perjudicar, se nutran de la selva y de sus culturas originarias, para crecer con los dones que se deriven de procesos sociales creativos e inteligentes de los que pueda emerger la conciencia profunda de seres vivientes que todos necesitamos.

NOTAS

1. Con el apoyo de la Fundación Gaia-Amazonas en el marco del programa COAMA,

INTRODUCCIÓN

I offer you explanations of yourself, theories about yourself, authentic and surprising news of yourself

Jorge Luis Borges (1977)

El desarrollo de esta investigación sobre Mitú significó un retorno a la problemática abordada por los ámbitos de la etnografía y la historia para avanzar en la interpretación y el análisis de los pueblos indígenas del Vaupés (territorio o región de gran influencia en el alto Rio Negro, de la Amazonía colombiana en la frontera con Brasil). Esos estudios han sido tomados como el punto de partida del análisis sociológico de los procesos de colonización de la Amazonía y del consecuente mestizaje, toman la ciudad como el escenario de encuentro en el que la interculturalidad, impulsada por el despliegue de las distintas bonanzas económicas, ha significado una irregular inserción de los indios en el sistema económico mundial. Las bonanzas del caucho, las pieles, las plumas, las maderas, el oro, la explotación de la hoja de coca para la producción de cocaína, junto con la presencia y el dinero del Estado, (que en un periodo determinado tuvo un papel similar al de las bonanzas), son fenómenos que serán abordados como procesos históricos que inciden y se entretajan en lo urbano reciente o naciente. Se hará un énfasis especial sobre la contradicción que se ha generado en relación a la hoja de coca como planta sagrada de amplia tradición en América del sur entre pueblos de los Andes y de las llanuras de la Orinoquía y Amazonía, y su reciente abuso al tomarla como base de producción de cocaína, en detrimento del valor de uso tradicional en sus culturas.

Hacer de una ciudad amazónica el objeto de estudio significa conocer la etnografía de los pueblos que en ella conviven, pero además significa y obliga a hacer una etnografía de la transformación que lo urbano produce en los indígenas. Esta transformación se da en el marco del proceso de "domesticación" (Gow 1991: 85) por el cual los pueblos indígenas hacen

del espacio urbano un territorio de instituciones sociales y políticas, de organismos gubernamentales y civiles, que se sedimentan en ese lugar y que por lo tanto les obliga a proponerse descifrarlo, usarlo y manejarlo. El propósito del presente trabajo es el de darle a la ciudad amazónica importancia antropológica en la construcción de la nueva territorialidad que se contribuya a sustentar nuevas identidades culturales y sociales; además, pretende contribuir analíticamente a explorar nuevas estrategias de sostenibilidad ambiental, social y cultural².

Lo urbano es un escenario complejo y simbólico, en el cual el indio se confronta con ideas de otra cultura: ciudadano, democracia, poder político, poderes estatales, economía de mercado, etc.; como resultado de esa confrontación y de la necesidad de “domesticar” esa nueva realidad, se van transformando identidades y relaciones. Lo urbano amazónico es, por lo tanto, el espacio en que la controversia se nutre de los elementos y precepciones en torno de la democracia y su significación, de tal modo que se coloca en el centro de las más recientes representaciones e interpretaciones. Los distintos factores que influyen en la construcción de lo urbano indígena no son entonces, una suma de factores cuantitativos o individuales, sino una nueva expresión societaria que corresponde y es producto de una dinámica social propia de la Amazonía.

Para alimentar el proceso de investigación, consideramos indispensable recolectar buena parte de las etnografías hechas sobre los pueblos indígenas del Vaupés, intentando aprovechar los elementos que articulan el mundo indígena con la ciudad de Mitú. De igual manera, pensamos que era indispensable hacer una etnografía urbana basados en la convivencia y los conflictos presentes en el área que hemos podido seguir durante los últimos diez años, y complementamos ese rastreo con un año de dedicación exclusiva al levantamiento de datos, historias y narrativas; este trabajo de campo fue ampliado posteriormente durante una última visita en el mes de julio de 2007, con el objetivo de observar los acontecimientos más recientes y significativos ocurridos en la ciudad.

Comenzaremos presentando una síntesis histórica (que aún es discutida por la oficialidad institucional), basada en las informaciones de historiadores, funcionarios y antropólogos. Aunque en muchos casos se excluyó a los indios y su papel en la formación de las ciudades amazónicas, ya que la historia oficial tiene como referente de fundamento la institucionalidad impuesta, cabe señalar que la historia institucional de

Mitú, que comenzó en el año de 1935, se caracteriza por que los pueblos indígenas poblaron originariamente este territorio continuaron en él, aportando su visión tradicional del mismo y tratando de mantener relaciones con el ambiente construidas con base en sus preceptos culturales.

Insistiremos, como lo hicieron Robin Wright y Stephen Hugh-Jones, en el comienzo de la etno-historia del Alto Rio Negro y del Vaupés y en la concepción de que el territorio del Vaupés ha estado poblado, es decir, permeado, por significados por pueblos y culturas endógenas desde antes de la llegada de la colonización, que aún así, continuaron con sus propias estrategias de recreación de su organización social en medio de la incorporación impuesta por el mundo occidental. De esta forma, la fundación del nuevo escenario social tuvo lugar en territorios que eran de posesión de los pueblos indígenas; misioneros y comerciantes en búsqueda de lugares para el comercio y el culto aprovecharon esa circunstancia para fundar sus asentamientos. No obstante, conviene anotar que en algunas ocasiones las misiones buscaron lugares neutros para conformar aldeas separando las distintas etnias³, aunque para el caso de Mitú el territorio y el mismo lugar de la ciudad han tenido siempre especial significación para el pueblo Cubeo.

Comprender y valorar esa significación simbólica permite, en nuestro sentir, partir hacia una lectura del paisaje para considerar y apreciar el recorrido y el manejo de las relaciones que los pueblos indígenas crearon con la naturaleza. Ésto con el fin de incluir esa tradición en la construcción de la institucionalidad amazónica y, aún más, poner ese legado cultural entre las potencialidades, conocimientos y posibilidades para reordenar el territorio de Mitú. Así, el objetivo consiste en impulsar la configuración de una alternativa democrática que incorpore la tradición indígena a la red de relaciones y entrecruzamientos que se desarrollan en el espacio urbano, para contribuir al proceso de construcción social de una territorialidad que sea alternativa cierta de sustentabilidad ambiental, social y cultural. Todo eso es y será posible si se elaboran las investigaciones y los análisis incorporando con imaginación e inteligencia el saber y la experiencia nativa. Esta tarea se hace necesaria además para que los conflictos en la región puedan explorarse, entenderse y administrarse buscando resolverlos en función de la protección de la vida y la diversidad, máxime cuando la Amazonía colombiana soporta el negativo impacto de prácticas asociadas al conflicto armado.

Son varias historias contadas a partir de estudios etnográficos sobre el Vaupés las que compartiremos con los lectores en el transcurrir de esta investigación: Århem (1989), Goldman (1968), Hugh-Jones (s/d), Correa (1990), Wright (1996, 1999, 2003), Reichel-Dolmatoff (1997) y más recientemente: Garnelo (2002), Franky (2004), Peres (2003) y Andrello (2004), entre otros. Mitú, su capital en la nueva organización socio-política y administrativa de la región, aparece tangencialmente en el recorrido etnográfico que hemos realizado por las selvas amazónicas del Vaupés colombiano y por la región conocida como el Alto Rio Negro en el lado brasileño⁴; sin embargo, ese recorrido será muy útil para comprender la dinámica actual de Mitú.

Mitú es una ciudad con una población aproximada de siete mil habitantes, con una historia institucional y una significación territorial de frontera. (véase fig. 1, pag. 148) Como capital del Departamento colombiano del Vaupés, comparte frontera con el Municipio de São Gabriel da Cachoeira, por lo cual forma parte del territorio conocido como del Alto Rio Negro en la bibliografía histórica y antropológica. Mitú comparte características poblacionales (baja población, pero con un alto porcentaje de indígenas y multietnicidad) con la mayoría de las ciudades amazónicas que sirvieron de referencia a esta investigación, tales como São Gabriel da Cachoeira, Barcelos, Tefé y Tabatinga, todas en Brasil; Leticia, Inírida y San José del Guaviare en Colombia, y que serán abordadas en el primer capítulo.

De manera similar, Mitú comparte una referencia histórica con las economías extractivas y especialmente con la bonanza del caucho, que va desde finales del siglo XIX hasta la década de los 70s, cuando aparecen otras "bonanzas", como la explotación de especies exóticas, el oro y la cocaína.

El territorio que comprende el Departamento del Vaupés (véase fig. 2, pag. 148) y la ciudad de Mitú desde tiempos remotos ha sido poblado por indígenas de 24 etnias de las familias lingüísticas Tukano, Aruak y Makú. La diversidad lingüística y cultural de estos pueblos no impide observar algunos elementos comunes, especialmente entre los Aruak y Tukano, aunque también son crecientemente compartidos por pueblos Makú, menos localizados en los márgenes de los ríos y con menor priorización de la agricultura en su sistema alimentario.

En el capítulo final se presenta una reflexión prospectiva sobre el ordenamiento participativo del territorio, elaborada a partir de los niveles de análisis e interpretación alcanzados en el curso de la investigación y con la muy activa participación de la gente. Esto tiene el objetivo

de responder a la necesidad incuestionable de ordenar el territorio para construir mejores relaciones de la ciudad, sus habitantes con el entorno cultural y natural que los rodea y el espacio urbanizado que abarca; un ordenamiento que no sólo tome en cuenta razones derivadas de sus especiales características biofísicas, sino también del valor simbólico que ese espacio tiene para los pueblos originarios de la comarca, que puede ser fuente de creatividad e imaginación para darle especial significado a muchos lugares y paisajes. En resumen, ordenar un territorio para construir relaciones orgánicas con la tierra y los seres vivos humanos y no humanos, y *embellecer la ciudad para hacerla más grata a quienes la viven o la visiten*. En ésta introducción, y para un mejor entendimiento del texto, conviene hacer una referencia a la concepción, el método y a los instrumentos usados para generar participación autónoma de individuos y comunidades en el proceso de investigación. El trueque y la Cartografía Social, en la versión de Fundaminga, constituyen el eje de la estrategia metodológica, tal y como se presenta a continuación.

TRUEQUE Y CARTOGRAFÍA SOCIAL

Un primer significado del trueque es el señalado por Jorge Luis Borges (1.977) en el poema del epígrafe. El trueque, entendido como una acción de darle al otro las mejores noticias sobre él mismo, creando la posibilidad de enriquecerlo con el reflejo de sus virtudes y calidades, se trata de realizar un intercambio de visiones para ofrecerle al otro un espejo con las mejores miradas sobre sí mismo.

Con la Cartografía social, (véase fig. 3, pág. 149) según la metodología de Fundaminga, el trueque puede ser representado y comprendido como relación que privilegia el valor de uso y propicia el diálogo e interacción, superando toda intención de fuerza, ventaja, dominación o subordinación. Estos dominios cambian en el encuentro de las visiones, sobre todo de aquellas que pueden establecer rupturas o problemas en la comunicación: celos, desconfianzas y prejuicios que propician la apertura de espacios para la violencia. Visto así, el trueque que se realiza con cartografía social toma en cuenta pertinentes anotaciones de estudiosos:

Contra todas las formas del error “interaccionista”, el cual consiste en reducir las relaciones de fuerza a relaciones de comunicación, no basta notar que las relaciones de comunicación son de modo inseparable siempre, relaciones de

poder que dependen, en la forma y en el contenido, del poder material o simbólico acumulado por los agentes (o por las instituciones) envueltos en esas relaciones y que, como el *don* o el *potlatch* pueden permitir acumular poder simbólico (Bourdieu 2000: 11).

Como ya ha sido extensamente defendido por la antropología, las culturas no son estáticas; por el contrario, cargan un contenido simbólico fundamental: "Pero la 'cultura' no puede ser abandonada, bajo pena de que dejemos de comprender el fenómeno único que ella nombra y distingue: la organización de la experiencia y de la acción humana por medios simbólicos" (Sahlins, 1997: 41).

La perspectiva individual y colectiva es diferente, aunque no necesariamente antagónica; muchas veces puede ser complementaria, pero ningún sujeto individual puede representar la perspectiva de la colectividad. El trueque es un acto colectivo; necesita del otro para la construcción de la identidad y de la pertenencia al colectivo. El intercambio no es exclusivamente de bienes materiales; las explicaciones sobre el mundo, las representaciones y las apropiaciones del mundo forman parte de las múltiples interacciones que son producto de trueques.

Los bienes son instrumentos de cambio, de dependencia o transformación, pero pueden ser adoptados mediante nuevas estrategias o unidades de relación simbólica o material, que en lugar de generar subordinación, pueden crear nuevos procesos de relación solidaria con base en la reciprocidad.

Las cosas cargan un significado de prestigio. Estos elementos son incorporados con otras significaciones diferentes a las que se desprenden de su condición de simples instrumentos. Hay elementos que no son comercializables, que tienen un sentido tradicional de poder, como las plumas u otros elementos sagrados. Esas formas de poseer entran en diálogo, en trueque de significaciones⁵.

La hipótesis que podemos desarrollar en esta presentación es que se hace necesario pensar el sentido del intercambio, las virtudes y los beneficios del mismo, para evaluar la eficiencia de las relaciones entre los individuos, los colectivos y de estos, con el espacio territorial donde viven. Ese sentido cualitativamente distinto del intercambio se realiza en el trueque. Eduardo Viveiros de Castro dice, sobre la indispensabilidad del otro: "Constancia e inconstancia, apertura y terquedad son dos fases de una misma verdad: la indispensabilidad de los otros." (Viveros De Castro, 1992: 50).

Las culturas, como sabemos, parten de una relación con el otro; su existencia y la del otro son esenciales para afirmar identidad y por lo tanto, indispensables. Una preocupación que nace de este ejercicio es adicionar los relatos-testimonios que nos permitan comprender mejor cómo estos pueblos estuvieron abiertos para el cambio, es decir, para recibir al otro con sus mercancías, sus dioses, sus representaciones sociales y sus instituciones.

La disposición para el trueque intercultural puede ser potenciada por el trueque con la población no humana que practican las culturas indígenas, es decir, esa relación con la vida asumida como producto de sus relaciones con la naturaleza, una concepción no antropocéntrica que resignifica culturalmente el sentido del vivir. El intercambio con los dioses, con los poderes sagrados y ocultos, está relacionado con los seres de la naturaleza: insectos, lombrices, aves, frutos, roedores, etc., quienes garantizan la reproducción de la vida. Visto así, intercambiar no puede admitir el “mezquinar”, es decir, impedir la reproducción de la vida; no puede consistir en robar en la interacción de energía al punto que se amenace la continuidad de la vida. Intercambiar mediante el trueque equivaldría entonces a compartir para permitir que la vida continúe y lograr que la cultura, en su relación, dinámica con la naturaleza permanezca viva.

La historia de la cartografía social es el resultado de una influencia teórica de la sociología colombiana, y particularmente de uno de sus fundadores en la Universidad Nacional de Colombia, Orlando Fals Borda. También se nutre de los movimientos indígenas, campesinos y comunidades negras, que han contado con el compromiso de colectivos de intelectuales de las ciencias sociales y del derecho, Una relación de solidaridad con que se potenciaron grandes movilizaciones populares en las décadas de los 60's y 70's, demostrando que es posible desarrollar dinámicas senti-pensantes con la Investigación-Acción-Participativa (IAP) al interior de los procesos sociales, para producir el conocimiento germinal que impulsa la transformación social. (Velasco-Álvarez *et al.*, 1998)

Influenciada por la teoría marxista, la IAP preguntaba quiénes son los actores de conocimiento y para qué tiene que ser producido, dándole una perspectiva transformadora con el fin de generar una subjetividad histórica, trasformada por los actores con quienes el conocimiento es producido. La contradicción fundamental con el marxismo viene de la dificultad de los partidos u organizaciones marxistas de aceptar las visiones y proposiciones de las comunidades (indígenas, campesinas y negras)

en su proyecto político, que ya estaba científicamente elaborado conforme a la ortodoxia marxista. La lucha contra el capitalismo mundial y el imperialismo no conjugaba, según esa postura, con las necesidades y proposiciones de esas comunidades, que luchaban por territorios, reconocimiento de su identidad, sus naciones, lenguas y culturas.

La cartografía social nace en el seno de la IAP y es aplicada especialmente en los procesos de recuperación de tierras que pertenecían a territorios ancestrales de los pueblos indígenas Pastos, Paeces y Guambianos de los Andes, comunidades negras del sur-occidente colombiano y comunidades de culturas originarias de la Amazonía colombiana. La elaboración de mapas por las propias comunidades, como instrumento de diálogo y auto-reconocimiento ligado a sus territorios y a la memoria que guardan, ha servido para que estos grupos pudieran recuperar tierra y a partir de allí recrear cultura y territorio⁶. Este proceso se realiza recuperando el significado de la territorialidad indígena y afro-raizal, entendida como red de relaciones tejida a partir de las que se construyen con la naturaleza. Este significado permanece latente o difuso en los territorios de los resguardos de origen colonial o en los espacios que configuraron los negros cimarrones a partir de los “palenques” en las riveras de los ríos de la cuenca del pacífico.

La cartografía social viene siendo usada especialmente para hacer *min-ga*⁷, donde los participantes representan en mapas relacionales el tiempo de los antepasados, del origen (tradición, mitos e historias de origen, ancestros y lugares sagrados), el pasado (la colonización), el presente (su lucha por el reconocimiento como sujetos de derecho) y del futuro (proyecto de vida) que se aspira construir. En ese quehacer, la conversación, entendida como convergencia de diferentes versiones de una misma realidad, crece unida a la emoción, que produce el valorar y re-conocer lo propio. La reflexión entonces se cualifica y un conocimiento renovado emerge, revitalizando diferentes comunidades indígenas y negras de Colombia. En la Amazonía colombiana Fundamínga⁸ ha contribuido con ésta propuesta metodológica en varios proyectos del programa Cooperación Amazónica (COAMA)⁹, como es el caso del proceso que lidera la Asociación de Capitanes y Autoridades Tradicionales Indígenas del Pirá-Paraná (ACAIPÍ).

El término cartografía social genera la preocupación de que pueda ser usado sólo como instrumento de construcción de mapas, lo cual reduce la problemática social y sus problemas específicos a un ejercicio de planificación¹⁰. En realidad, el origen del término cartografía social, en el

significado que le asigna Fundaminga, hace referencia al territorio entendido como una red de relaciones que es producto cultural de largo tiempo, construido al descifrar un espacio bio-físico para darle sustentación a una cultura, una particular forma de vivir, especialmente de pueblos indígenas, mestizos o afro-descendientes. El término no está referido en ese sentido a un proceso reduccionista destinado a extraer información. La elaboración colectiva de mapas se realiza especialmente para potenciar el análisis sobre la problemática que las comunidades hayan acordado precisamente y puede hacerse en su propia lengua, conforme a sus propias concepciones de espacio, tiempo y origen.

El sentido que tiene la teoría y la metodología de cartografía social en esta investigación preserva el interés de posibilitar a las propias comunidades la reflexión sobre su territorio, el análisis colectivo de las problemáticas sociales y culturales y la definición de posicionamientos frente al diseño de las políticas de ordenamiento territorial del Municipio de Mitú. Sin embargo, cabe señalar que la aplicación metodológica de la cartografía social para este trabajo tuvo como uno de sus objetivos específicos el de facilitar el posicionamiento de las comunidades barriales del Municipio, para construir el *Esquema de Ordenamiento Territorial (Ley 388 de 1993)*, complementando ese proceso participativo y su estudio con el análisis histórico y etnográfico.

El acompañamiento del mencionado proceso de reordenamiento territorial en el marco de la Ley 388 de 1993, aplicado a los municipios de Colombia, se hizo en asociación con la alcaldía y otras instituciones del Estado, mediante una mesa de cartografía social donde se elaboraron cuatro (4) mapas de los barrios de Mitú, que culminaron con la formulación de un auto diagnóstico de la problemática social de las comunidades y de la situación ambiental y cultural. Este ejercicio fue complementado con proposiciones elaboradas por los participantes para construir el programa de desarrollo del Municipio para los próximos 12 años¹¹.

El territorio fue trabajado como una representación que se nutre de evocaciones de memoria primordial para componer una imagen que se activa en función de la comprensión del presente. El ejercicio de recreación del territorio a través de la cartografía social permitió descubrir aquello que es habitual en lo cotidiano, pero de lo cual no se tiene conciencia. Esto permitió lo que los mentores de la cartografía social llaman tocar lo invisible, *descubrir lo visible – invisible*¹² y sus significaciones en el individuo y en el colectivo.

El territorio reflejado a través de la cartografía social no es sólo una reconstrucción histórica del espacio, para lo cual se elaboran mapas a partir de las diversas percepciones de los participantes; ante todo, es una verbalización colectiva orientada en el sentido y con el objetivo para el cual fueron los mapas elaborados. El hecho de representar el territorio facilita el diálogo, los diagnósticos colectivos y el compromiso de los actores en la construcción de alternativas creativas frente a las dificultades identificadas. La cartografía social genera una interesante relación del sujeto consigo mismo y con los otros sujetos en la reflexión sobre las relaciones con el territorio, que se subjetivizan al otorgarle valores, intereses e ideas incluyentes en tanto construidas de manera colectiva y en función del colectivo.

Los mapas están condicionados por una visión que, aunque científica, comprende la construcción de un imaginario sobre la manera de conocer:

Un mapa no es una imagen realista, sino un modelo analógico de un territorio, frecuentemente combinado con signos de tipo digital. Reúne ciertos trazos pertinentes para fines particulares: de la indicación de un trayecto automovilístico para mapas viales, al estudio del subsuelo para los geológicos. El mapa se hace verdadera tecnología intelectual en el momento en que, independientemente de su presencia concreta, su imagen mental es utilizada por un individuo para evaluar la distancia entre dos puntos de un territorio o para establecer una estrategia cualquiera. Aún cuando físicamente ausente, el mapa se hizo elemento esencial de los instrumentos mentales del sujeto cognitivo (Levy, 1998: 109-110).

Los mapas de cartografía social que fueron realizados en Mitú son mapas sociales, que representan el territorio de la vida cotidiana y posibilitan el reconocimiento de las necesidades, dificultades y conflictos. Sin embargo, representan también la posibilidad de soñar y proyectar futuros con las personas que participan de su construcción. Ésto se hace más fuerte cuando la municipalidad integra: estudios científicos sobre el territorio, legislación urbana, protección ambiental y políticas sociales con las propuestas de las comunidades.

Los mapas de las comunidades barriales son trueque de saberes, conocimientos y representaciones de lo urbano; cargan lo traído desde las comunidades indígenas para el trueque intercultural, con el fin de poner

El territorio reflejado a través de la cartografía social no es sólo una reconstrucción histórica del espacio, para lo cual se elaboran mapas a partir de las diversas percepciones de los participantes; ante todo, es una verbalización colectiva orientada en el sentido y con el objetivo para el cual fueron los mapas elaborados. El hecho de representar el territorio facilita el diálogo, los diagnósticos colectivos y el compromiso de los actores en la construcción de alternativas creativas frente a las dificultades identificadas. La cartografía social genera una interesante relación del sujeto consigo mismo y con los otros sujetos en la reflexión sobre las relaciones con el territorio, que se subjetivizan al otorgarle valores, intereses e ideas incluyentes en tanto construidas de manera colectiva y en función del colectivo.

Los mapas están condicionados por una visión que, aunque científica, comprende la construcción de un imaginario sobre la manera de conocer:

Un mapa no es una imagen realista, sino un modelo analógico de un territorio, frecuentemente combinado con signos de tipo digital. Reúne ciertos trazos pertinentes para fines particulares: de la indicación de un trayecto automovilístico para mapas viales, al estudio del subsuelo para los geológicos. El mapa se hace verdadera tecnología intelectual en el momento en que, independientemente de su presencia concreta, su imagen mental es utilizada por un individuo para evaluar la distancia entre dos puntos de un territorio o para establecer una estrategia cualquiera. Aún cuando físicamente ausente, el mapa se hizo elemento esencial de los instrumentos mentales del sujeto cognitivo (Levy, 1998: 109-110).

Los mapas de cartografía social que fueron realizados en Mitú son mapas sociales, que representan el territorio de la vida cotidiana y posibilitan el reconocimiento de las necesidades, dificultades y conflictos. Sin embargo, representan también la posibilidad de soñar y proyectar futuros con las personas que participan de su construcción. Ésto se hace más fuerte cuando la municipalidad integra: estudios científicos sobre el territorio, legislación urbana, protección ambiental y políticas sociales con las propuestas de las comunidades.

Los mapas de las comunidades barriales son trueque de saberes, conocimientos y representaciones de lo urbano; cargan lo traído desde las comunidades indígenas para el trueque intercultural, con el fin de poner

lo urbano a interactuar con pueblos de otras etnias y con personas de otras regiones de Colombia.

El proceso de participación que presentamos sintetiza el encuentro de varios saberes colectivos que comparten un hábitat ambiental y cultural de inmensa riqueza y conviven con una serie de conflictos sociales, políticos y económicos, agudizados por el conflicto armado y el aislamiento de las grandes capitales y los centros de decisión política. El trueque constituye el canal de comunicación para incorporar al otro en la relación; es un trueque de lenguas, identidades y bienes materiales y simbólicos. El trueque, como lo sugiere Maturana¹³, es restituir, reincorporar y recuperar, superando o trascendiendo el sentido de la agresión, si ésta existe.

Cuando no existe esta comprensión en la relación, los cambios se convierten en cosas dadas por el Estado, las ONG, los políticos, las personas, y se instaura una forma de dependencia y desequilibrio en el intercambio. No se reconoce la reciprocidad, ni por parte de quien da, ni por parte de quien recibe. Se separa la virtud del donar para recibir, transformándose la dádiva en cosas dadas. Se genera entonces la desconfianza que quiebra el sentido que Marcel Mauss (1974) había puesto en la dádiva, que asigna tres elementos al sistema de trocas: 1. la obligación de dar; 2. la obligación de recibir; y 3. la obligación de retribuir. En todos ellos sitúa una fuerza oculta, el *hau*, (SIGAUD, 1999). Este *hau* entendido como el contenido ético que determina el sentido del trocar, es decir, el intercambio con responsabilidad social y reciprocidad.

La cuantificación, así como la reducción de las relaciones de intercambio a las del mercado capitalista (balance costo-beneficio), impiden ver en el otro un “trocador” que busca compartir antes que ganar, y así se reduce el intercambio a los bienes tangibles a cosas, y las personas se tornan en simples receptoras de esas cosas. Es preciso ponerle el sentido de reciprocidad, complementariedad y apoyo mutuo a las relaciones del intercambio en la Amazonía, sin cosificarlas. Este sentido incorpora elementos fundamentales a la relación, puesto que es el intercambio que se realiza con la naturaleza y con la gente para la reproducción y la protección de la vida, ya sea con el agua, la biodiversidad, el aire, el alimento, la fauna o la flora, o entre los seres humanos cuando desean un hijo. En ese sentido, todo dependerá de cómo se aprendan y valoren los saberes de las culturas nativas para alcanzar intercambios para la sustentabilidad ambiental y social.

El dar como relación no recíproca, impositiva, esclavista ó evangelizadora, genera dependencia, inestabilidad, desorden y conflicto. Esta ausencia de reciprocidad impacta no sólo a las personas y organizaciones culturales y sociales, sino también al territorio y al ambiente. Sin embargo, la disposición para el cambio no puede ser rígida; sabemos que la apertura de unos o la violencia de otros están mediadas por la vida cotidiana y dependen del intercambio de imaginarios que van penetrando en ambos lados de la cultura y transforman cualitativamente esa disposición mutua con el transcurrir del tiempo.

El trueque sí se configura como potencialidad a través del diálogo; puede generar un nuevo orden que re-configura el territorio, el cuerpo, la mente, la imaginación y las culturas. El trueque no es simplemente un intercambio de informaciones; es un reconocimiento del otro. Es, como afirma el maestro Nicolás Buenaventura (1995), el “apasionamiento por la diferencia”.

El diálogo y el intercambio de los pueblos indígenas con la sociedad envolvente no puede ser sólo para incrementar su capacidad para ser ciudadanos, ejerciendo el derecho al voto o manejando los recursos públicos que se les asigna a los “Resguardos” indígenas con criterios restringidos y muchas veces perversos, propios de las administraciones impuestas por la razón o la fuerza. Ni puede consistir solamente en un interactuar de acuerdo en el cumplimiento de los deberes que imponen las leyes, en muchas ocasiones contrarios al espíritu de la Constitución o los Tratados Internacionales. Otros elementos constituyen capacidad de relacionarse con el medio y pueden enriquecerlo y transformarlo sin destruirlo, y esto implica una relación diferenciada que contribuya a darle un nuevo sentido a la interculturalidad. Cuando hablamos aquí de conceptos como sociedad, naturaleza o sacralidad, se pueden interpretar desde una lectura homogenizante; sin embargo, cuando existen composiciones o estructuras culturales diferentes o diversas, hay que saber que ellas constituyen la base para un auténtico trueque, que cambia el sentido y la comprensión de la lectura, puede enriquecer los significados y las relaciones que se dan mediante el diálogo intercultural, para así constituirse en una riqueza para la región.

A propósito de lo anterior, el gran maestro de la antropología Claude Lévi Strauss, recogiendo una concepción de Mauss, en su “Lección Inaugural: Elogio de la Antropología”, pronunciada para hacerse cargo de la cátedra de antropología social en el Collège de France el 5 de enero de 1.960, dice que

“En lugar de aparecer como un postulado, la totalidad de lo social se manifiesta en la experiencia: instancia privilegiada que se puede aprehender a nivel de la observación en ocasiones bien determinadas, ‘cuando se pone en movimiento la totalidad de la sociedad y de sus instituciones’. Pero esa totalidad no suprime el carácter específico de los fenómenos, que siguen siendo ‘a la vez jurídicos, económicos, religiosos y también estéticos...’, dice Mauss en *Essai sur le don*...esa totalidad consiste finalmente en la red de interrelaciones funcionales entre todos esos planos.”

NOTAS A LA INTRODUCCION

1. Trabajo presentado originalmente en portugués en la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP), comisión de pós-graduação del Instituto de Filosofia y Ciencias Humanas IFCH, Programa de Doctorado em Ciencias Sociais. Área de investigación: Etnología de Pueblos indígenas, bajo la tutoría del Profesor Doctor Robin M. Wright.
2. “...Estudiar el modo como están siendo producidas las relaciones de continuidad, ruptura e hibridización entre sistemas locales y globales, tradicionales y ultramodernos, del desarrollo cultural es hoy, uno de los mayores desafíos para repensar la identidad y la ciudadanía...” (Canclini, 1997: 151)
3. “... Hay que concordar con Barth (1997), que la etnicidad es uma forma de organización social, basada em la atribución categorial que clasifica las personas en función de su origen supuesta, que se convalida em la interacción social por la activación de signos culturales socialmente diferenciadores...” Poutignat e Streif-Fenart (1998: 140). Usaremos indistintamente el término etnia o pueblo indígena considerando estas identidades como dinámicas para el proceso social de cada pueblo u organización societal.
4. Mitú se encuentra 1000 km al sudeste de Bogotá y es la ciudad más próxima de la frontera con Sao Gabriel da Cachoeira del Estado Amazonas en Brasil.
5. “Lo que todos los lectores bien instruidos en el trueque de regalos de la literatura maussiana saben que, dando um marrano como presente a su partero de trueque, quien dona da algo de él mismo (su persona) a su partero, en la forma (apariencia) de un marrano (Gell, 1999: 38).
6. Los mapas elaborados por comunidades indígenas, negras, campesinas, etc., vienen constituyéndose en un documento de valor social y de carácter público que legitima las luchas sociales especialmente en la recuperación o legitimación de sus territorios, como ya aconteció con los documentos históricos de posesión de tierras. (Debo este comentario al profesor German Palácio) (Com. pess., março de 2006).

7. Palabra indígena usada para hacer colecta de productos con la participación de los vecinos que tendrían una retribución de trabajo en sus cultivos y que construía fuertes vínculos sociales y culturales, llegando inclusive a reproducirse en las ciudades.
8. Hemos participado del desarrollo teórico y en la aplicación de la metodología de la Cartografía Social en las Fundaciones Minga y Oteino. Para el caso del Departamento del Vaupés, en la elaboración del Plan de Desarrollo Gubernamental 1998-2000, (publicado por el Consejo Regional de Planificación (CORPES), en el ordenamiento territorial del Municipio de Taraira, en la reconstrucción urbana de Mitú, después del asalto guerrillero de noviembre de 1998, y finalmente en la elaboración de la tesis de maestría en el trabajo con las Comunidades Indígenas Hupdāh en el Amazonas brasileiro.
9. COAMA- red de fundaciones que lidera la fundación Gaia Amazonas, que viene acompañando procesos de los pueblos indígenas desde hace más de veinte años en la Amazonía colombiana y de la que hace parte FUNDAMINGA.
10. Agradezco este comentario sobre el término cartografía, en la cartografía social, al geógrafo Joaquín Molano, que me alertó sobre el riesgo reduccionista cuando el mal uso del término.
11. Este proceso culminó con la expedición del Acuerdo 008 de 30 de Mayo de 2005 del Concejo del Municipio de Mitú que adopta la ley del Esquema de Ordenamiento Territorial.
12. Por ejemplo, en el trabajo para el ordenamiento territorial del municipio de Taraira en el Vaupés de Colombia tuvimos la experiencia de observar, durante la elaboración de los mapas, las comunidades indígenas que dialogaron con mineros y que los reconocieran como actores, personas con historia y necesidades y no sólo como destructores del medio ambiente; por otro lado, los mineros reconocieron en los indios grandes conocedores del territorio y escucharon su representación cultural, borrando la visión de los indígenas como salvajes que buscaban comida en la selva. El otro era invisible para los indígenas, así como para los mineros y el ejercicio participante permitió el diálogo y el mutuo reconocimiento.
13. "La identidad del ser, de todo ser, cualquiera que sea, ocurre como una dinámica sistémica de interacciones en el medio que lo hace posible, en la conservación del modo de vivir que lo define y lo constituye" (Maturana, 1997: 32)